
**OS “ARTEFATOS”
DOS RIBEIRINHOS
DO RIO MAPUÁ,
MARAJÓ-PA, BRASIL***

ELIANE MIRANDA COSTA**

Resumo: propõe-se discutir a relação dos artefatos confeccionados pelos ribeirinhos do rio Mapuá com o modo de vida desses povos. O Mapuá é um dos rios mais extensos do município de Breves, arquipélago de Marajó (PA). Ao longo de sua extensão encontram-se suas comunidades, formadas por famílias, morando em casas isoladas e agrupadas em vilas. Acompanhando a dinâmica dessas comunidades, mapeei diferentes artefatos produzidos pelos ribeirinhos com materiais retirados da floresta e utilizados de várias formas na vida cotidiana. Com uma combinação metodológica envolvendo o levantamento bibliográfico e a pesquisa de campo, mostro que os artefatos produzidos pelos ribeirinhos medeiam sua relação com o ambiente, entre si, com os outros e com a materialidade. São artefatos que para eles formam seu patrimônio material e arqueológico, concepção que contribui para demonstrar que a forma de apropriação dessa categoria não pode prescindir do modo de vida das populações tradicionais na contemporaneidade.

Palavras-chave: *Artefatos. Patrimônio Arqueológico. Ribeirinhos. Mapuá.*

Este texto tem por finalidade discutir a relação dos artefatos confeccionados pelos ribeirinhos do rio Mapuá, com o modo de vida desses povos. O Mapuá é um dos rios mais extensos do município de Breves, arquipélago de Marajó (PA). Ao longo de sua extensão encontram-se ~~suas~~ onze comunidades¹, formadas por famílias que moram em casas

* Recebido em: 15.01.2017. Aprovado em: 18.03.2017.

** Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA), professora da Faculdade de Educação, Campus Universitário do Marajó-Breves/UFPA. E-mail: elyany2007@hotmail.com

isoladas e agrupadas em vilas. Para tratar desse grupo, adotei o termo “ribeirinhos”, sem a intenção de abranger sua diversidade e muito menos descaracterizar suas identidades específicas (ALMEIDA, 2008). A utilização do termo não está associada apenas ao fato deste grupo viver às margens do rio, mas, principalmente por marcar a relação que as pessoas estabelecem com o meio ambiente amazônico (MACHADO, 2011).

As discussões aqui apresentadas resultam de minha pesquisa de doutorado em desenvolvimento neste espaço. Nesta pesquisa tenho como objeto o Patrimônio arqueológico do Marajó, estudado por meio das narrativas orais de moradores do Mapuá. A pesquisa é orientada pelas perspectivas da Arqueologia Pós-processual e da Arqueologia Etnográfica, tendo como uma de suas finalidades compreender o significado da cultura material para os ribeirinhos, assim como a relação do patrimônio arqueológico com os povos tradicionais da Amazônia marajoara.

A abordagem teórica pós-processual dá ênfase a uma pluralidade de investigações, bem como se preocupa tanto com o contexto quanto com as pessoas (HODDER, 1994), aspectos importantes para explorar, neste estudo, a cultura material na relação com os sujeitos tanto no passado como no presente. Elucidar passado e presente é uma das finalidades da Arqueologia Etnográfica. Essa perspectiva metodológica, utilizada cada vez mais em pesquisas contemporâneas, tem a arqueologia como sujeito da etnografia e preocupa-se com o entendimento dos contextos sociais, das agências e dos processos de engajamento com o mundo (CASTAÑEDA, 2008).

Na trilha dessas vertentes, para delinear um caminho e responder à problemática proposta, primeiro se fez necessário compreender as pessoas em sua relação com a terra, a água, os recursos da floresta e a materialidade. Imersa ao campo de pesquisa, coletei narrativas por meio de entrevistas semiestruturadas realizadas individualmente com sete pessoas adultas e idosas (três mulheres e quatro homens) na faixa etária entre 45 a 102 anos, selecionadas por saberem contar sobre a história do lugar e terem ouvido falar sobre a existência de material arqueológico.

As entrevistas foram orientadas por um roteiro flexível, cuja temática central teve por foco a compreensão da relação dos interlocutores com o lugar, a cultura material, sua memória e história. Com o consentimento dos interlocutores, as entrevistas foram gravadas e, posteriormente, transcritas de forma literal. Cabe mencionar que as memórias narradas resultam de lembranças configuradas no momento das entrevistas, logo influenciadas pelas condições materiais e simbólicas, não se constituindo, desse modo, em memórias estáticas. Além das narrativas, os dados foram ainda capturados por meio de observações etnográficas, registradas no diário de campo, do levantamento arqueológico não interventivo e do registro fotográfico.

Com ajuda dessas técnicas, mapeei diferentes artefatos produzidos pelos ribeirinhos com matéria-prima retirada da floresta e utilizados de várias formas na vida cotidiana, a exemplo, do paneiro (cesto) feito da tala do *arumã* (vegetação típica da Amazônia), do remo, da rabetá², do forno para assar a farinha, do cacuri para pegar o peixe, etc. Essa materialidade contemporânea será aqui tratada como “artefatos arqueológicos”, por se entender que a produção desses artefatos envolve um intercâmbio de conhecimentos entre diferentes gerações. É uma produção que rememora práticas materiais do passado por meio de mediações simbólicas, o que demonstra passado e presente inter-relacionados (HOLTORF, 2007; MAUSS, 2003; SANTOS, 2008).

Assinala-se que esses artefatos assumem a função de mediadores e agenciadores da vida social. Meu interesse, neste texto é de também evidenciar essa relação.

Para tanto, procuro discutir os dados empíricos à luz da teoria arqueológica e antropológica. Nesse exercício, Bezerra (2011), Machado (2006), Velthen (2007) e outros contribuíram para refletir sobre os artefatos produzidos e sua relação com o modo de vida ribeirinha, o que inclui o papel ocupado nas atividades e na organização social desse grupo.

Esta discussão encontra-se estruturada em duas seções. Além desta introdução e conclusão, no tópico a seguir, com base em pesquisas arqueológicas realizadas no Marajó, trato dessa região, evidenciando parte da ocupação indígena e do processo de Colonização, com o objetivo de enfatizar a importância da pesquisa arqueológica para a produção do conhecimento sobre a região. Objetiva-se ainda pensar a necessidade de novas pesquisas e epistemologias que contribua para romper com discursos homogeneizados, como a ideia de patrimônio arqueológico e de cultura material frente a contextos específicos como o dos ribeirinhos da Amazônia marajoara.

Na sequência, adentro ao rio Mapuá para discorrer sobre a relação dos artefatos produzidos pelos ribeirinhos com o modo de vida desses povos. Tais artefatos constituem-se em elementos que refletem as relações de envolvimento direto dos ribeirinhos com a paisagem e o meio ambiente amazônico, o que não se resume a extração, utilização e comercialização dos recursos naturais, mas inclui a construção e ressignificação de conhecimentos sobre o rio, a mata e a floresta como elemento importante para a existência humana.

Ao finalizar problematizo a importância e necessidade de se pensar sobre a lógica de construção de outras epistemologias. A pesquisa evidencia que a produção das coisas não é apenas material, mas também simbólica (MAUSS, 2003). Ressalta ainda que a compreensão das formas de apropriação do que a arqueologia e os arqueólogos denominam patrimônio arqueológico não pode prescindir do modo de vida das populações tradicionais na contemporaneidade (BEZERRA, 2012).

O ARQUIPÉLAGO DE MARAJÓ E AS DESCOBERTAS ARQUEOLÓGICAS: ASPECTOS HISTÓRICOS E CONCEITUAIS

O arquipélago de Marajó, localizado na foz do rio Amazonas, Estado do Pará, é considerado o maior arquipélago fluviomarítimo do mundo. É formado por mais de três mil ilhas, com destaque para a Ilha de Marajó, maior ilha do arquipélago, com 49.606 km². Trata-se de uma região rica em termos de recursos hídricos e biológicos, constituindo-se em uma das maiores biodiversidades do planeta (SARRAF-PACHECO; SILVA, 2015).

De acordo com Sarraf-Pacheco (2009) é um lugar de realidades específicas, que compreende uma distribuição territorial em regiões composta por campos naturais, zonas de mata, floresta, praias, rios e mar, que forma na parte oriental o chamado Marajó dos Campos – abrangendo os municípios de Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Ponta de Pedras, Chaves, Muaná e São Sebastião da Boa Vista – e, na parte ocidental, o Marajó das Florestas – abarcando os municípios de Currealinho, Bagre, Breves, Melgaço, Portel, Anajás, Gurupá e Afuá.

Historicamente, tem sido conhecido, por meio do discurso tradicional, como uma grande “ilha primitiva”, de riqueza e beleza natural, vista, conforme Pacheco e Silva (2015), às vezes, como não paraense e não amazônica. Um discurso que não leva em conta os saberes e os sujeitos históricos que os produzem e suas respectivas capacidades

de reinventar o passado, de inventar tradições (SARRAF-PACHECO; SILVA, 2015; HOBBSAWN, 1997).

Contrapondo-se ao sentido excludente e homogêneo do termo “Ilha de Marajó”, Sarraf-Pacheco (2009) cunhou os termos “Marajós”, ou “Marajó das Florestas” e “Marajó dos Campos” como possibilidade conceitual para desmontar a “visão paradisíaca e análoga inventada em torno da região”, e, ao mesmo tempo “evidenciar outras paisagens, tradições, saberes, fazeres e movimentos históricos urdidos *por dentro e pelas margens* da região” (SARRAF-PACHECO; SILVA, 2015, p. 98, grifos do autor).

O uso do termo “Ilha de Marajó”, para esses autores, reafirma isolamentos e formas de dominação de suas paisagens e populações, e, com isso, ignora a existência histórica, material, cultural, simbólica dos povos habitantes desse território, tanto do passado como no presente. Por isso, argumentam não ser mais possível falar de “ilha” para um território que, desde o período pré-colombiano, vem sendo construído como uma importante zona de contato (SARLO, 1997, *apud* SARRAF-PACHECO; SILVA, 2015). Entende-se, desse modo, que as variadas nações indígenas habitantes dessa região mantinham contatos diretos entre si, estabelecendo constantes disputas, trocas e interações materiais, culturais e simbólicas. Movimento seguramente alargado com a chegada dos “invasores” europeus.

Daí interpretar o Marajó como um território híbrido e multifacetado, historicamente construído por diversos e diferentes grupos sociais que, mediante uma série de encontros, conflitos e trocas materiais e culturais, içaram os pilares do chamado patrimônio material e imaterial deste arquipélago. Assim como Sarraf-Pacheco e Silva (2009), entendo que permanecer chamando de “Ilha de Marajó” é contribuir para encapsular a história, a memória e o patrimônio material, cultural, arqueológico e simbólico das populações deste arquipélago. É, de igual modo, condenar essas populações e suas diferentes culturas e identidades à eterna violência epistêmica imposta pelo projeto civilizatório eurocêntrico.

Registra-se que, neste arquipélago, viviam diversas nações indígenas que compunham dois grupos distintos: Aruá, no lado oriental, e Nheengaíba, no lado ocidental espalhados por toda parte. O primeiro grupo falante de língua Arawak, adentrou no Marajó 200 anos antes da Colonização e o segundo grupo, chamado de Nheengaíba (significando “gente de língua incompreensível” (SCHAAN, 2009, p. 33), devido falar diversas línguas), era composto por 29 nações indígenas diferentes (Anajá, Mapuá, Pacaucaca, Guajará e outros). Estas nações podem ter migrado da região andiana para esse arquipélago (SARRAF-PACHECO, 2009; SCHAAN, 2009).

Schaan (2009) comenta que, na virada do século XVII, os portugueses adentraram ao arquipélago para escravizar os índios e dominar seu território, considerado muito importante para as pretensões comerciais da Coroa Portuguesa. Um território disputado não só com os indígenas, mas com outros europeus, tais como franceses, ingleses, holandeses e irlandeses, que chegaram ao Marajó no mesmo período ou até antes dos portugueses e, de acordo com seus respectivos interesses, estabeleceram contato com os Nheengaíba, uma relação vista como ameaça para a consolidação da ganância portuguesa.

Como estratégia para vencer essa disputa, os portugueses aliaram-se aos indígenas Tupinambá e investiram pesadamente para expulsar os demais europeus, e dominar os Nheengaíba e Aruá e, assim, torná-los em objeto da coroa portuguesa. Conta Sarraf-Pacheco (2009) que tais portugueses realizaram infrutíferas expedições

ao Marajó, fortemente combatidas pelos índios-guerreiros, os quais não assistiram passivamente à chegada e a invasão dos colonizadores, ao contrário usando de suas experiências de contatos e guerras anteriormente vividas, resistiram, criaram táticas de combate e defenderam suas vidas e seu território.

A legítima luta dos indígenas do Marajó pela defesa não só de seu território, mas da própria vida, história, memória foi, segundo esses autores, aos poucos, controlada não pela arma de fogo, mas pela arma da palavra sagrada. E, para isso, os padres da Companhia de Jesus, na condição de soldados da fé foram peças fundamentais, sobretudo o padre Antônio Vieira.

Este religioso, considerando impossível os portugueses vencerem a batalha contra os indígenas do Marajó, frente às resistências e ao conhecimento que tais indígenas possuíam da região, se ofereceu para negociar um acordo de paz (SARRAF-PACHECO, 2009; SCHAAN, 2009). Assim, no Natal de 1668 enviou dois índios convertidos com uma “carta aberta a todas as tribos Nheengaíba” (SCHAAN, 2009, p. 38) propondo paz, sob a garantia de abolir com a escravidão e a injustiça, conforme previsto na Lei da Abolição de Cativos Injustos, de 09 de abril de 1655, escrita pelo próprio Vieira.

Schaan (2009) e Sarraf-Pacheco (2009) relatam que, para selar esse compromisso, em 1659, Vieira foi ao rio Mapuá (provavelmente, na localidade onde se encontra hoje a Vila Amélia, comunidade Nossa Senhora das Graças), no município de Breves, para tentar convencer as tribos Mapuá, os indígenas que mais resistiram às investidas portuguesas. No ano seguinte, Vieira retornou ao rio Mapuá para encontrar novamente com os Nheengaíba.

Quando chegou ao local do encontro, no desembarque, os indígenas devolveram-lhe a imagem do Santo Cristo, deixada por Vieira aos seus cuidados no ano anterior e, com o mesmo respeito, a veneraram. Após colocarem a imagem nas mãos de Vieira e discutirem entre si a proposta de paz apresentada por este padre, passaram então a abraçar a fé de Cristo e fazer as pazes com os portugueses, dando por encerrados os conflitos e estabelecendo a chamada “pazes dos Mapuá” (SARRAF-PACHECO, 2009; SCHAAN, 2009).

Com o estabelecimento do acordo de paz, os indígenas que não morreram e fugiram alguns foram recolocados para as missões religiosas e outros levados para trabalhar para os portugueses como escravos nas fazendas, engenhos, produção de farinha e extrativismos (BEZERRA, 2011; SCHAAN, 2009). Esses povos são vistos por alguns arqueólogos supostamente como remanescentes dos indígenas que habitaram essa região no início da era cristã. Tais indígenas, conforme pesquisas realizadas em Tesos encontrados na área dos campos, compreendiam uma sociedade complexa, denominada de Fase Marajoara, que se dispersou com o passar dos anos (BEZERRA, 2011; MACHADO, 2006; SCHAAN, 2009).

Essa contestação provocou uma polêmica discussão entre diferentes teóricos sobre a ocupação na região amazônica no período pré-colonial, que envolve as condições ambientais da floresta amazônica, bem como a capacidade humana na luta pela própria existência. Destacam-se nessa polêmica as arqueólogas Betty Meggers, Anna Roosevelt e Denise Schaan.

Meggers (1987), influenciada por pressupostos das teorias cultural-ecológicas de Julian Steward (1902-1972), neoevolucionismo americano e o método de análise de cerâmica de James Ford (1911-1968), defendeu ser a floresta amazônica um ambiente pobre em recursos, por isso, insuficiente para manter o desenvolvimento de sociedades

demograficamente densas e politicamente complexas. Logo, tratava-se de povos intrusos provenientes de algum ponto da Bacia Amazônica, especificamente da região Andina, noroeste da América do Sul, com centros no Equador e Colômbia (MACHADO, 2006; SCHAAN, 2009).

Roosevelt (1992), contrária a Meggers, considera o meio ambiente amazônico rico em nutrientes, logo, favorável ao desenvolvimento humano, de forma a justificar a presença de sociedades hierárquicas do tipo “cacicado”, provenientes de culturas ceramistas anteriores da Amazônia Oriental, sem qualquer ligação com a região andina. Para essa arqueóloga, as sociedades marajoaras do passado basearam sua subsistência no cultivo intenso de milho e também de outros produtos e atividades que possibilitaram o crescimento populacional, o desenvolvimento da divisão do trabalho e o surgimento de sociedades complexas (MACHADO, 2006; NEVES, 1999/2000; SCHAAN, 2009).

Schaan (2009), assim como Roosevelt, contesta Meggers e defende que às sociedades marajoaras, no início da era cristã, concentraram-se nas cabeceiras dos rios, centro do arquipélago e estabeleceram sua economia baseada na “exploração intensiva da pesca” (SCHAAN, 2009, p. 37). Propõe, desse modo, um modelo econômico de exploração e controle dos recursos aquáticos, visto como base de sustentação e manutenção de sociedades complexas nessa região.

O foco dessas distintas abordagens, ao longo dos tempos, parece ser, conforme argumentam Machado (2006) e Neves (1999/2000), a continuidade ou ruptura entre as sociedades atuais e as sociedades complexas pré-coloniais. Pesquisas baseadas em perspectivas no âmbito da Etnoarqueologia, Arqueologia Pública e Arqueologia Etnográfica, como a de Márcia Bezerra, em contextos como de Joanes, no município de Salvaterra, podem nos indicar outras possibilidades para interpretar a ocupação humana nesta região.

De igual modo, as pesquisas na área de floresta, certamente nos indicarão diferentes perspectivas. Apesar da polêmica discussão acerca dessa complexidade, pouco sabemos das ocupações antigas da área de floresta deste arquipélago. Até então as pesquisas concentraram-se na área dos campos. Uma provável hipótese que pode ser levantada sobre a ocupação na área de floresta é, que, nesta desenvolveram-se grandes centros estratégicos de desenvolvimento econômico e político. Hipótese conjecturada com base na pesquisa Origens, Cultura e Ambiente (OCA), em desenvolvimento no município de Gurupá, sob a coordenação da arqueóloga Helena Pinto, do Museu Paraense Emílio Goeldi.

Os primeiros achados desta pesquisa possibilitaram aos arqueólogos envolvidos com a mesma identificar Gurupá como um centro estratégico nas redes econômicas regionais antes da chegada dos portugueses (PENA, 2016). A história dessa ocupação poderá indicar novas formas de cacicados (organização econômica e política) e até mesmo apontar indícios da relação entre a existência e manutenção da complexidade. Todavia, somente com a realização de diferentes pesquisas, nesse contexto, é que poderemos apresentar hipóteses melhor definidas acerca da ocupação humana no Marajó.

Por enquanto, as poucas pesquisas ainda não apresentam dados suficientes para levantar reflexões mais profundas acerca da ocupação humana na área de floresta. A dificuldade de acesso a essa região pode ser um dos fatores que têm contribuído para a escassez de pesquisas, fato que justifica a pouca informação sobre a ocupação no rio Mapuá. Até o momento, apenas um sítio arqueológico foi registrado nos arquivos do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

As evidências arqueológicas mapeadas com o levantamento não interventivo que fiz nesta área podem indicar a ocupação de, pelo menos, duas ancestralidades,

uma milenar (pré-colonial) e uma secular (colonial e pós-colonial). Logo, as famílias que atualmente ocupam essa região podem ter sua ascendência ligada a uma dessas ancestralidades ou às duas. Para moradores como o seu Antônio Galo, sua ascendência está associada a ambas ancestralidades, já, para Dona Raimunda não possui nenhuma relação com os indígenas.

Embora as divergências sejam manifestas, os moradores demonstram entender os vestígios como evidências de outras ocupações, e compreendem ser tais vestígios um conjunto de materialidade herdado dos antepassados. Estes, associado à produção material no presente constituem para os ribeirinhos o seu patrimônio arqueológico.

O Sentido de Patrimônio Arqueológico e a Cultura Material – “Coisas” – como Agência

Patrimônio é uma categoria de caráter milenar, presente no mundo clássico, na Idade Média, em todos os continentes e em diferentes sociedades. Ao longo dos séculos, passou por um processo de transformação, incorporando e perdendo valores. Isso demonstra que a ideia de patrimônio não se restringe às modernas sociedades ocidentais e tampouco apresenta um discurso definitivo (COSTA, 2004; GONÇALVES, 2009; CHOAY, 2006). Gonçalves (2009) defende ser importante entendermos tal categoria de acordo com o contexto estudado, ou seja, na relação com as pessoas, para que, assim, possamos compreender outras lógicas de construção da ideia de patrimônio.

Nessa perspectiva, pensar as relações entre o patrimônio arqueológico e as populações tradicionais da Amazônia, no caso deste estudo, dos ribeirinhos é pensar em outras epistemologias. De acordo com Bezerra (2012), a relação do patrimônio arqueológico com os povos tradicionais, sobretudo, os indígenas tem feito parte da agenda recente da arqueologia no Brasil e tem se configurado em um vasto campo de discussão, que não pretendo esgotar aqui. Esses estudos, conforme a autora, tem permitido questionar a ideia de patrimônio frente ao discurso oficializado pelo Estado, incluindo o que os arqueólogos denominam patrimônio arqueológico.

Esse conceito “é fortemente alicerçado na materialidade e na sua duração no tempo” (BEZERRA, 2012, p.77). Caracteriza-se, desse modo, como uma perspectiva histórica, que desconsidera segundo o entendimento de Bezerra (2012), “a dinâmica e a lógica de construção do passado pelos indígenas”, sendo assim contrário aos processos de constituição das identidades étnicas (GNECCO; AYALA, 2011). Por isso, esta autora afirma ser a relação do patrimônio arqueológico com os povos indígenas, uma contradição. No caso dos ribeirinhos do Mapuá, essa contradição também se faz presente, uma vez que o patrimônio inclui os vestígios materiais do passado expressos nos sítios arqueológicos e a produção e uso de coisas no presente, como veremos no decorrer do texto.

Gnecco e Ayala, no livro “*Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*” lançado em 2011, reúnem intelectuais (indígenas e não-indígenas) que tratam das relações entre os povos indígenas e arqueologia na América Latina. Entre as discussões apresentadas, evidencia-se a própria sobrevivência da arqueologia nesses contextos, a ideia de patrimônio e o papel do pesquisador frente às necessidades das demandas locais. Em cada realidade estudada, a relação dos indígenas com o patrimônio tem uma lógica, e cada uma ajuda a demonstrar que a forma como a ciência e os pesquisadores têm se apropriado dessa categoria não respondem às particularidades e complexidade dessa relação.

A pesquisa de Juliana Machado (2011), na Ilha de Caviana, localizada entre o arquipélago de Marajó e a costa sul do estado do Amapá, com populações ribeirinhas, também permite chamar atenção para a desconstrução do discurso dominante homogeneizador, em que prevalece uma só forma temporal e verbal para retratar as realidades específicas (GNECCO; AYALA, 2011). Machado (2011), ao lançar um olhar sobre o manejo ambiental praticado pelos ribeirinhos, possibilita entender as plantas, consideradas artefatos, o espaço ocupado e reocupado, os vestígios arqueológicos como elementos construtores da história e, por conseguinte, do próprio patrimônio.

Um dos aspectos, interessante que podemos observar neste diálogo, diz respeito à problemática da preservação e significação do patrimônio arqueológico por parte desses coletivos. Conforme essas pesquisas, existe um enorme interesse por parte desses grupos pela preservação dos bens do passado (material e simbólico) em razão da dimensão social, econômica, política, identitária etc. Conjectura-se que, a suposta fluidez e instabilidade trazidas pela chamada pós-modernidade, de acordo com o pensamento de diferentes teóricos, faz com que esses povos se preocupem com o passado como forma de buscar alternativas às inconstâncias. Para isso, a arqueologia constitui-se como importante estratégia na preservação e valorização desse passado frente à dominação ocidental, homogeneizante (BEZERRA, 2011; HODDER, 1994).

No Mapuá, supõe-se que ao tratar a materialidade contemporânea como artefatos arqueológicos pode significar preocupação dos ribeirinhos com a preservação do passado. Entende-se que a produção dos artefatos no presente envolve, mesmo inconscientemente, rememoração de práticas materiais do passado a partir de mediação simbólica de relações sociais. De acordo com Holtorf (2007), o passado está misturado no presente, logo ambas temporalidades estão inter-relacionadas.

Ao produzir os artefatos o ser humano reproduz várias temporalidades, isto é, o tempo de criação, utilização e envolvimento com as pessoas, o ambiente, tornando os artefatos multi-temporal (HAMILAKIS, 2014). Nessa produção, incorpora-se, portanto, não apenas a materialidade, mas também as formas simbólicas (MAUSS, 2003). Daí afirmar que faz parte do patrimônio arqueológico dos ribeirinhos do Mapuá, os conhecimentos sobre os segredos da mata e do rio, o que inclui as práticas de cura dos benzedores locais, as práticas das parteiras, as visagens e assombrações que aguçam e dão vida ao imaginário e à história do lugar. Em outros termos, o patrimônio arqueológico é incorporado por esse grupo segundo sua cosmologia o que envolve a relação até com o sobrenatural, provavelmente articulado a um sistema de troca sociais e simbólicas (MAUSS, 2003).

Desse modo, é possível assegurar que a ideia de patrimônio arqueológico para esse grupo, assenta-se em uma lógica contrária ao discurso oficial, consagrado pela ciência moderna de base cartesiana, concepção que, em certa medida, se aproxima do pensamento de Oliveira Jorge (2000). Este arqueólogo permite entender que patrimônio arqueológico inclui não só os vestígios, as ruínas, mas “todo o espaço, o conjunto de materialidades que vivenciamos no presente e que dão suporte aos nossos movimentos e ações” (JORGE, 2000, p. 130).

Pode-se garantir que os artefatos produzidas pelos ribeirinhos no Mapuá constituem-se no conjunto de materialidades que dá suporte às ações desse grupo. Nesse processo, a produção material caracteriza-se como mediadora da vida social. Para

tratar desse agenciamento da cultura material, também adotei, com base em Bezerra (2011), a terminologia “coisa”. Na perspectiva dessa autora, o termo “coisa” representa ruptura com a hegemonia dominante, devido desconstruir a naturalização do termo cultura material, o qual “obscurece distinções locais” (BELL; GEISMAR, 2009, p. 6, *apud* BEZERRA, 2011, p. 63).

Ingold (2012) corrobora tal conceituação e permite ampliar esta discussão, ao interpretar “coisas” como um elemento que tem vida, devido a interagir constantemente com as pessoas. “Coisas” configura-se, para esse autor como um “acontecer”, como “um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam” (INGOLD, 2012, p. 29). Situação que não ocorre com os objetos, os quais não possuem vida por não interagirem com os sujeitos. Assim, configuram-se como um fato consumado que se coloca diante do sujeito lhe oferecendo apenas “suas superfícies externas e congeladas” (INGOLD, 2012, p. 29).

“Coisas” constitui-se em “um ‘parlamento de fios’” (INGOLD, 2012, p. 29). E, como tal, “tem o caráter não de uma entidade fechada para o exterior, que se situa no e contra o mundo, mas de um nó cujos fios constituintes, longe de estarem nele contidos, deixam rastros e são capturados por outros fios noutros nós” (INGOLD, 2012, p. 29). “Coisas” não existem separadas das pessoas, por isso caracterizam-se em instrumentos definidores do homem tal como nos assegura Da Matta (1981).

Em outros termos significa que “coisas” são sujeitos, possuem agência, configuram-se em um acontecer e não são meras representações de superfícies frias e sem vida (INGOLD, 2012). Tal perspectiva pode ser observada, em especial, na forma como os ribeirinhos aprenderam a lidar com a dinâmica ambiental do rio e da várzea. Dinâmica esta que afeta diretamente o modo de vida dos moradores e influencia na maneira como eles têm ocupado o espaço para construir suas casas, fazer a roça, retirar a matéria-prima da floresta e até para ter acesso à cidade e às demais localidades.

As “coisas” por eles produzidas demonstram ainda que a relação deles com o lugar vai além da ideia deste ser apenas o ecossistema de onde retiram os meios para sobreviver. O lugar é o território onde se vive, criam suas histórias, memórias, desenvolvem suas práticas, costumes, hábitos etc. É, então, um espaço histórico, social e culturalmente transformado e construído pelo trabalho das diferentes gerações. É um território que precisa ser apreendido por uma perspectiva arqueológica enquanto produção material, cultural e simbólica de um povo que tem no rio, na várzea, na floresta seus recursos econômicos, materiais, sociais e espirituais (DIEGUES, 2001; LITTLE, 2002; ACEVEDO-MARIN, 2004; VIANNA, 2008).

Esses povos acumulam saberes sobre o rio e seus ciclos naturais, a influência nas atividades como a retirada da madeira, a pesca, o manejo dos recursos naturais, o que inclui as limitações e proibições de algumas práticas no período do verão e do inverno para garantir a preservação da natureza e a própria sobrevivência (DIEGUES, 2001). As comunidades tradicionais, para Diegues (2001, p. 65), têm uma representação simbólica dos espaços por elas ocupados. Tais espaços fornecem a esses povos “os meios de subsistência, os meios de trabalho e produção e os meios de produzir os aspectos materiais das relações sociais, isto é, os que compõem a estrutura de uma sociedade (relações de parentesco etc.)”

A várzea, o rio, a floresta são os espaços, o território de reprodução econômica, das relações sociais culturais e materiais, como é também o lugar das representações simbólicas e do imaginário mitológico e religioso dos ribeirinhos do Mapuá.

Em outras palavras, um território com múltiplos significados, carregado de história, memória construídas no passado e ressignificadas pelos ribeirinhos, como um grupo social no presente.

Como escreve Alencar (2007, p. 98), “é o grupo social que constrói e dá significado ao lugar, e cada grupo constrói sua identidade a partir dos vínculos de parentesco que unem as famílias entre si”. Para essa autora, o pertencimento ao lugar e ao grupo de parentesco é o que credencia o indivíduo ter acesso ao território e aos recursos naturais, e isso funciona como uma espécie de mapa cognitivo, o qual serve para orientar as relações entre as pessoas e dessas com o ambiente.

Os ribeirinhos no Mapuá vêm, ao longo dos anos construindo e dando significado a cada comunidade, formadas por laços afetivos e de parentesco das famílias (LÉVI-STRAUSS, 1975) entre si e com o lugar tradicionalmente ocupado e paisagem constantemente modificada. Esses povos carregam, em suas histórias e memórias, marcas do saber culturalmente herdado dos antepassados (que, para alguns, inclui tanto ascendência indígena como portuguesa e nordestina e para outros somente a dos migrantes portugueses e cearenses), as quais estão sendo constantemente ressemantizadas na relação estabelecida no presente com as pessoas, o lugar e as “coisas”.

Essa compreensão ajuda entender e pensar a arqueologia não de forma fixa ou limitada ao artefato, vestígio do passado, mas como uma ciência que tem o humano social como centro das descobertas arqueológicas (GOMES; LOPES, 2012). Também permite apreender que a pesquisa sob o olhar da arqueologia é importante para pensar patrimônio material (arqueológico) e as categorias tidas como “clássicas” deste campo científico, não como categorias única, fechada, mas como categorias em construção. E, nesse processo é fundamental a efetivação de um discurso que, de fato, dialogue com a realidade estudada (FOUCAULT, 2014; TRIGGER, 2004).

Daí ressaltar o que argumentam Martins, Schaan e Silva (2010, p.138), isto é, “o trabalho da arqueologia não se restringe, de maneira geral, à localização e escavação de sítios e vestígios arqueológicos”, volta-se, também, para captar a história das gerações por meio de relatos, conversas etc. No caso deste estudo, serve para entender e também captar a história dos ribeirinhos do Mapuá, por meio das “coisas”, artefatos produzidos na intensa relação historicamente estabelecida com o meio ambiente. Um processo permeado de saberes e estratégias que mostra a capacidade dos povos tradicionais da Amazônia lidarem com a floresta, o rio, a terra e seus reveses.

Desse movimento, resulta o modo de vida dessas famílias, historicamente marcado pelas práticas cotidianamente produzidas e enraizadas com a especificidade da várzea, o movimento das águas, os saberes culturalmente herdados e constantemente ressignificados e pelos laços de parentesco e vizinhança. Nessa dinâmica socioespacial e temporal, o Mapuá, tal como todo o arquipélago, é assumido como espaço de múltiplos contatos e interações sociais, culturais e materiais.

O Rio Mapuá e os Ribeirinhos: artefatos e vida cotidiana

O Mapuá é um dos rios mais extensos e importantes do município de Breves, arquipélago de Marajó, Estado do Pará. Ao longo de sua extensão encontram-se suas onze comunidades, oficialmente reconhecidas pelas famílias, órgãos municipais

e pela Igreja, instituição que de fato, credencia a existência destas comunidades. De acordo com os relatos, há ainda quatro comunidades que precisam desse reconhecimento.

Comunidade, nesse caso significa, além de um território com fronteiras delimitadas, uma organização social, composta por várias famílias, convivendo naquele perímetro, bem como ligadas à Igreja, principalmente a católica. Essas comunidades no Mapuá são formadas por diferentes grupos familiares (atualmente cerca de 900 famílias), em sua maioria ligados por laços afetivos, de parentescos e vizinhança. As famílias moram tanto em casas isoladas como agrupadas em vilas às margens do rio, vivendo da caça, pesca, cultivo e exploração do açaí e da criação de animais de pequeno porte, chamados de *xerimbabos*, em alguns casos a criação do gado bovino em pequena escala (na verdade resume-se a existência de uma a dez cabeças de gado bovino criados por poucas famílias), além do extrativismo dos recursos da floresta (BRASIL, 2009).

Tais famílias, provavelmente, descendem tanto das nações indígenas Nheengaiá que viveram na região antes da Colonização, quanto de portugueses e nordestinos (em especial, os cearenses) que migraram para essa região no final do século XIX e início do XX para trabalhar nas colocações de borracha (SARRAF-PACHECO, 2009; SCHAAN, 2009). Conjectura-se que na época da Colonização os Mapuá tinham domínio sobre esse território, o que explica atualmente o nome atribuído ao rio e à região por ele banhada.

Nesse território, as famílias supostamente herdeiras dessas três ascendências aprenderam a se estabelecer como um grupo com suas formas próprias de organização social e política. Esse grupo vem historicamente construindo seu território por meio de intensas disputas e conflitos, o que faz do próprio território material lugar de memória (NORA, 1993) e elemento da construção identitária. Registra-se que o Mapuá é conhecido como um lugar de difícil acesso por ser distante da sede do município de Breves, assim como pela beleza natural (composta por floresta e lagos) e por uma história marcada tanto pelas lembranças e vestígios das ações humanas construídas pelos antepassados quanto pelas vivências e produções históricas e materiais no presente.

Nessa região, predomina o ecossistema de várzea. Este, de acordo com Alencar (2007) compreende “as terras situadas às margens dos rios de águas brancas e sofrem inundação no período do inverno quando ocorrem as cheias dos rios”. Tal ecossistema ocupa “cerca de 1,5 % de toda a planície Amazônica e se estende numa área de 65 mil km² em território brasileiro” (ALENCAR, 2007, p. 95).

Com a predominância da várzea, os ribeirinhos construíram suas casas próximas às margens do rio, uma característica, segundo Alencar (2007, p. 98), “dos povoados da várzea”, para facilitar o acesso ao porto e à água e, assim, poder realizar diferentes atividades e, por conseguinte, garantir a sobrevivência. A autora esclarece ainda que a localização à margem dos rios permite que os moradores “controlem a movimentação de pessoas e embarcações, pois o rio é a única via de acesso às comunidades” (ALENCAR, 2007, p. 98).

No deslocamento diário de uma comunidade a outra, a rabeta e o casco são os principais artefatos. Confeccionados pelos próprios ribeirinhos esses artefatos permitem a esse grupo mobilizar-se no rio para levar a madeira até a serraria, pescar, caçar e retirar o açaí, conforme pode-se observar nas figuras 1 e 2, a seguir.



Figura 1: Rabeta utilizada como instrumento de trabalho com a madeira.

Nota: foto de Eliane Costa (2015).



Figura 2: Casco utilizado na retirada do açáí.

Nota: foto de Dione Leão (2016).

No período do verão amazônico (julho a dezembro), quando o volume de água do rio Mapuá e seus afluentes diminui, trechos desses rios transformam-se em estrada de terra e lama. Com isso, nas comunidades localizadas nesses perímetros, nos meses de outubro, novembro e dezembro, quando o rio fica totalmente seco, o casco, a rabeta e o barco de pequeno porte são substituídos pela caminhada. Já no inverno

amazônico (janeiro a junho), o nível de água atinge o volume máximo, e, com isso, ao longo do rio, as terras mais baixas ficam totalmente cobertas pela água.

Observa-se que a estação do ano e a maré determinam a variação do nível de água no Mapuá, a qual imprime um ritmo de vida à população local, isto é, o rio e sua dinâmica ambiental, em certa medida, condicionam o modo de vida das famílias, caracterizado pela maneira de como ocupam o espaço, lidam com o ritmo da água e desenvolvem a agricultura familiar. Todavia, não se trata de um determinismo rígido, até porque as restrições não têm um efeito limitante, uma vez que os ribeirinhos, ao longo dos tempos, aprenderam a criar estratégias para manejar com o rio, a floresta em cada uma das estações.

O cotidiano apresenta-se, desse modo, “absolutamente sincronizado com o ritmo da maré” (MACHADO, 2011, p. 108). Logo, é possível afirmar que esse grupo não só interfere como transforma o ambiente, a paisagem onde vive. Nesse movimento, atividades como a caça, a pesca, o preparo da terra e o plantio da roça de mandioca, praticadas no verão, dão lugar à produção da farinha, exploração da madeira e palmito no inverno. Para tanto, o casco, o remo e a rabeta construídos pelos moradores constituem-se em artefatos de extrema relevância para o seu deslocamento e para a relação estabelecida com o meio ambiente.

Tem-se, assim, um intercâmbio mútuo, isto é, as “coisas” interagem entre si e com as pessoas. Desempenham, portanto, uma função, não apenas utilitária ou até mesmo econômica e mercadológica, mas, principalmente, social e organizacional, o que extrapola a esfera da materialidade. As “coisas” podem ser caracterizadas como elementos que possuem um “domínio” das estratégias utilizadas pelos ribeirinhos para transformar o ambiente (APPADURAI, 2008; VELTHEM, 2007).



Figura 3: Cacuri feito de tala de arumá para capturar peixe no verão.

Nota: foto de Eliane Costa (2015).



Figura 4: Paneiro feito de tala de arumã.
Nota: foto de Naza Costa (2016).

“Coisas” como o paneiro, o cacuri (figuras 3 e 4), feitos de tala, são indispensáveis na lida diária, principalmente no plantio da roça, na coleta do açaí e na pesca do peixe. Integram tais estratégias a casa de farinha e seus diferentes instrumentos feitos de árvores extraídas da floresta, como a prensa, forno, gamelas e rodo. Tais “coisas” são, conforme os interlocutores, confeccionadas com madeiras “dura”, como o Angelim, Acapú, Massaranduba e Pracuúba. No caso do forno além da madeira (normalmente se utiliza a Cupiúba), é utilizado o zinco ou o cobre.

As “coisas” de madeira são feitas pelos homens, visto a tarefa exigir maior esforço físico. Já as de talas de *arumã* são feitas pelas mulheres. A produção desses artefatos está ligada aos conhecimentos masculinos e femininos adquiridos e transmitidos pela rede de parentesco. Observa-se que o aprendizado tanto entre os meninos como entre as meninas, começa desde cedo e são normalmente iniciados por todos os membros da família.

Os meninos acompanham o pai, os irmãos mais velhos, em alguns casos os tios e o avô nas atividades, e se intensifica entre os 10 a 12 anos. Nessa idade, os meninos em sua maioria já possuem sua rabetta que produziu sozinho ou, às vezes, com a ajuda do pai ou irmão. As meninas, assim como Machado (2011) observou em Caviana, acompanham a mãe e as irmãs mais velhas nas atividades domésticas, na roça e na feitura da farinha e, se intensifica entre os 12 a 14 anos, quando a menina normalmente se casa.

Atividades como a produção da farinha promove a sociabilidade das famílias, visto envolver todos os membros (pai, mãe, filhos, etc.) de igual modo. É um processo que leva no mínimo dois dias de trabalho intenso. Começa no espaço da roça, de onde tanto homens como mulheres arrancam a mandioca da terra e transportam em rabetas até a casa de farinha dentro de paneiros (cestas feitos de tala do arumã, vegetação típica da Amazônia).

Quando a mandioca chega à casa de farinha, também chamada de casa de forno, é derramada no chão (normalmente é colocado apenas em um local destinado para tal fim) para serem descascadas, lavadas e raladas. Após essas etapas, a massa é prensada,

ralada novamente, para finalmente peneirar e então, escaldar, peneirar de novo, torrar e secar. Feitos todos esses procedimentos, a farinha está pronta para ser consumida.

Nota-se que a mandioca é o tubérculo básico da alimentação das famílias no Mapuá, tal qual em toda a Amazônia paraense. É um alimento comumente consumido, sob forma de farinha (inclui dois tipos, a chamada farinha d'água e farinha de tapioca), de *beiju* (a tapiquinha feita de uma maça fina retirada da mandioca e o beiju chica, feito da mandioca branca). Consome-se também em forma de *tacacá* (goma feita da massa da mandioca), *mingau de cruera* (talos, pedaços da massa da mandioca que sobram no processo de peneiração, após secado no sol, ralado e peneirado é transformado em mingau), *caribé* (mingau feito da farinha d'água) e *tucupi* (líquido amarelo retirado da massa da mandioca, muito usado no tacacá e em vários pratos típicos da região).

No preparo de cada um desses alimentos, são utilizados diferentes artefatos, incluindo aqueles confeccionados pelos moradores, além de louças compradas. Conforme as narrativas, muitos dos artefatos produzidos têm pouca durabilidade como é o caso do panelo e peneira feitos de tala, que, devido à utilização constante, chegam a durar de três a seis meses. Já o remo, a prensa e a casa de forno feitos de madeira chegam a durar vários anos.

Nas casas de farinha (figura 5), espaço coletivo normalmente construído próximo ao rio, com cobertura de palha de *buçú*³ e sem paredes, as “coisas” (prensa, forno, gamelas, rodo, espremedor, tipiti, além da peneira, panelo, saca de fibra, motor a diesel – responsável por girar o ralador da mandioca – e bacia de plástico) ocupam determinado espaço. Para essa “ocupação” seguem uma certa ordenação, ou seja, na parte da frente estão os instrumentos para o processamento da mandioca, na parte de trás o forno e o local em que se coloca a lenha.



Figura 5: Produção da farinha de mandioca e socialização de conhecimentos
Nota: foto de Eliane Costa (2015).

357 Observamos que algumas coisas são fixas no chão, como a prensa, o espremedor e o forno. Nesse caso, cada um ocupa um determinado lugar, ou como itera Velthem (2007, p. 613), encontram-se “sentados em seu canto”. Quando não utiliza-

dos, tais artefatos ficam imobilizados em sua devida posição. Já os não-fixos, como o rodo, paneiro, peneira, saca de fibra, e outros “descansam sobre os grandes artefatos” (VELTHEM, 2007, p. 613) ou estão suspensos em suportes colocados nos esteios/pilares da casa.

Essas coisas são nominalmente identificadas, de modo a fornecer um sentido e significado, permitindo-lhes sua inserção cultural (VELTHEM, 2007). Ao nominá-las, atribui-se a elas um palco de atuação tal qual a humana, o que segundo, Velthem (2007, p. 626), pode ser “traduzida pela mesma organização de trabalho no processamento da mandioca”. Esse processo propicia às “coisas”, bem como às pessoas, meios de sociabilidade, logo, indica que coisas e pessoas estão em intensa integração, como entende Ingold (2012).

Nessa relação, “coisas” representam o saber-fazer⁴ dos ribeirinhos na interação com o natural e também o social. As imagens aqui expostas permitem demonstrar essa suposta tradução de saberes resultante do intercâmbio de conhecimentos entre diferentes gerações. Um processo permeado por técnicas e tecnologia. Técnicas que, para Santos (2008, p. 57) “se efetivam em relações concretas, relações materiais ou não, que presidem a elas, o que nos conduz sem dificuldade à noção de modo de produção e relações de produção”. Já tecnologia refere-se a um conjunto de conhecimentos sistematizados acerca da técnica, quase sempre alcançados por meio da ciência, porém, aplicáveis de forma prática nos processos produtivos, os quais marcam a história das diferentes sociedades em tempos e espaços distintos (SANTOS, 2008).

Para esse autor, o domínio da técnica associa-se ao processo de produção e transformação do espaço. No Mapuá, observa-se que os saberes culturalmente herdados, preservados e reconfigurados a cada geração pelos ribeirinhos, não só indicam tal domínio, como sugerem a ressignificação do fazer técnico e tecnológico. Fato que pode ser ilustrado com a narrativa de um dos interlocutores, ao descrever o processo de se produzir um alguidar, artefato feito de argila para ser utilizado na preparação do açaí:

Tem que armar o alguidar em cima de uma tabuinha quadrada [...]. Colocava em cima e colocava a folha do arumã (vegetação típica da Amazônia), [...] para proteção. Aí colocava e começava armar, depois de fazer o pedal começava armar aí ia rolando, rolando e passando. Aí tem que dar um tempo, para ele ficar bem lisinho, por fora e por dentro. Ele armou hoje não pode levar de uma vez, você começa ele aqui até um tanto desse (demonstra com gestos), e deixa. Amanhã você começa novamente, até o tamanho que você quiser. Ele não será feito só num dia senão ele quebra, você vai fazendo de pouco até colar tudinho. Você vai deixar passar dois, três dias secando [...]. Aí você dá o polimento com caroço nele né, [...], quando vê que ele está bem enxutinho aí que vai tirar o açaizeiro, a lenha de açaí. Vai fazer primeiro fogo embaixo, deixa aquecer, fica aqui no lado só aquecendo, depois do aquecimento é que vai ser emborcada (colocado de boca para baixo sobre o fogo) em cima e jogada mais lenha para ele queimar mesmo. Aí [...], quando você tira fica vermelho, igual uma brasa, aí tem a Jutai seca que vai dar um polimento por dentro. A Jutai seca é um breu, para ficar branco, brilhoso, igual um polimento. Você passa e fica brilhozinho [...] o polimento é só por dentro só por causa da água não enxertar. Por fora não tem polimento nenhum (GALO, 2015).

Essa ressignificação, como o intercâmbio de saberes pode ainda ser ilustrada pela figura abaixo (Figura 6), que nos mostra um menino talhando um remo.

Como observado anteriormente, a aprendizagem dos meninos começa desde muito cedo e sua preparação é normalmente dedicada ao pai. Na vida diária, os conhecimentos adquiridos com os mais velhos são colocados em prática por meio da produção material e cultural. Quando o menino passa dos dez anos começa a produzir suas coisas, a exemplo do remo, e, assim, aplicar as técnicas apreendidas, que comumente são ressignificadas.



Figura 6: Garoto da comunidade Nossa Senhora de Nazaré confeccionando o próprio remo
Nota: foto de Eliane Costa (2015).

A feitura do remo requer do menino-escultor conhecimentos técnicos, não só do tipo ideal de madeira, como o designer – forma e tamanho –, e a própria habilidade para talhar a madeira. Nota-se, tanto na narrativa quanto na figura, que o modo de vida dessa população é profundamente marcado por saberes culturalmente herdados. Tais saberes relacionam e integram humanidade e natureza de uma forma que favorece a manutenção, como a reinvenção dos saberes desses povos em suas relações sociais, simbólicas, materiais, práticas religiosas e os seus criativos modos de existência (SARRAF-PACHECO; SILVA, 2015).

O saber-fazer e a relação com o meio natural demanda, portanto, de uma base de conhecimento construído a partir de antecedentes históricos. Esta tem permitido aos ribeirinhos do Mapuá aprender a coexistir com o meio ambiente, e ao mesmo tempo, explorá-lo. Nesse processo, desenvolveram conhecimentos sobre a flora, a fauna, o solo, o ritmo da maré, o período das chuvas e da seca. Com essas experiências, conseguiram relacionar a própria cultura com o sistema social, econômico e político.

Todo esse movimento permite também demonstrar que as formas de uso e acesso ao território pelos povos tradicionais (no caso, deste estudo, os ribeirinhos), empregam uma lógica econômica específica diferente da lógica do capital. Envolve hábitos, práticas e costumes e diferentes relações sociais e suas capacidades inventivas, as quais não podem ser invisibilizadas por meio de discursos e categorias hegemônicas (LITTLE, 2002).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por todo o exposto, posso afirmar que a pesquisa possibilitou-me, ao menos em parte tecer as seguintes considerações: o patrimônio arqueológico, no contexto estudado não se resume a marcas, vestígios apenas do passado, mas inclui artefatos construídos no presente, os quais se caracterizam como elementos do saber-fazer e estratégias da existência na relação do homem com a natureza.

Em outros termos, são coisas características da ação humana e das relações de envolvimento direto dos ribeirinhos com o meio ambiente, o que não se resume à retirada dos recursos, mas inclui a construção de conhecimentos sobre o rio, a mata e a floresta como elementos importantes para a sobrevivência humana. Compreende-se, assim, que, ao longo dos tempos, a população soube se relacionar com o meio ambiente, e, nesse sentido, aprenderam a modificar a paisagem e também foram modificados por elas.

Fato que me faz manifestar que a compreensão das formas de apropriação do que a arqueologia e os arqueólogos convencionaram chamar de patrimônio arqueológico não pode prescindir do modo de vida dos diferentes povos tradicionais. Com essa compreensão, demonstra-se que a categoria patrimônio arqueológico não se restringe à denominação jurídica e/ou clássica fixa a ideia de “pedra e cal” e tampouco refere-se unicamente a materialidade do passado. Ao contrário seu valor vai além do físico, do presencial, do visível, incorpora lógicas simbólicas e questões identitárias dos diferentes grupos sociais tanto do passado como do presente (JORGE, 2000).

Tais percepções permitem ainda acrescentar que pesquisas produzidas em contextos como o Mapuá possibilitam repensar o lugar da etnografia na pesquisa arqueológica (HAMILAKIS, 2015), bem como questionar as maneiras tradicionais de pensar e produzir conhecimento no campo das ciências humanas e sociais. Pois como nos permitem entender Gnecco e Ayala (2011), mais importante de se estabelecer um conceito, uma categoria para definir a realidade como única é delinear um sentido de discurso acadêmico na contemporaneidade que permita romper com as invisibilidades. Entendo que o compromisso de uma arqueologia crítica supõe na desconstrução do discurso científico dominante.

THE “ARTIFACTS” OF THE RIBEIRINHOS OF RIO MAPUÁ, MARAJÓ-PA, BRAZIL

Abstract: it is proposed to discuss the relationship of the artifacts made by the riverside of the Mapuá river with the way of life of these peoples. Mapuá is one of the most extensive rivers in the municipality of Breves, archipelago of Marajó (PA). Along its length are its communities, formed by families, living in isolated houses and grouped in villages. Accompanying the dynamics of these communities, I mapped different artifacts produced by ribeirinhos with materials taken from the forest and used in various ways in everyday life. With a methodological combination involving the bibliographical survey and the field research, I show that the set of artifacts produced by the riverside mediate their relationship with the environment, with each other, with others and with materiality. They are artifacts that form their material and archaeological patrimony, a concept that contributes to demonstrate that the form of appropriation of this category can not do without the way of life of the traditional populations in the contemporary world.

Keywords: *Artifact. Archaeological Heritage. Ribeirinhos. Mapua.*

Notas

- 1 São Sebastião do Mapuá-Miri, Bom Jesus, Nossa Senhora das Graças, São Benedito do Mapuá, Perpétuo Socorro, Santa Rita, São Sebastião do Canta Galo, Santa Maria, Nazaré do Socó, Nossa Senhora de Nazaré e Assembleia de Deus. Observa-se que o termo comunidade (“bem comum”), muito utilizado pelos ribeirinhos, não se refere à visão fundamentalista, amplamente criticada, mas corresponde à perspectiva associacionista, em que o coletivo não está simplesmente em algumas famílias, tampouco no protagonismo particular de uma liderança. O coletivo, está na memória, história, lutas, subjetividades e nas práticas materiais e culturais que ajudam a forjar a identidade de cada homem e mulher moradores do Mapuá. Comunidade não representa, portanto, a defesa de uma identidade coletiva e a invisibilidade da identidade individual, mas constitui-se na possibilidade de criar um elemento diferencial para se pensar o individual compatível com o coletivo (MARTINS, 2005).
- 2 Barcos pequenos de madeira sem tolda e com motor na polpa construídos pelos próprios ribeirinhos. Esses barcos permitem a esse grupo mobilizar-se entre uma comunidade e outra e navegar pelos rios, furos e igarapés com maior rapidez, de modo a diminuir o tempo na execução das tarefas.
- 3 *Ubuçú*, popularmente chamada de buçú é uma palmeira típica da Amazônia, sua folha é muito utilizada na cobertura de casas, a qual conforme os ribeirinhos pode durar em torno de 30 anos.
- 4 Pode-se definir saber-fazer como a experiência prática e técnica apreendida com o grupo familiar e ressignificada na vivência cotidiana e na relação com o ambiente, com o grupo e a materialidade. Nesse processo, seguindo o pensamento maussiano entendo que existe uma relação de troca não só material, mas, principalmente simbólica. Para Mauss (2003) existe uma estreita ligação entre o simbolismo e a obrigação de dar, receber e retribuir em todas as sociedades. Neste sistema que Mauss (2003) denominou dádiva, o valor das coisas não pode ser maior que das relações. Entendo que as produções das coisas pelos ribeirinhos envolve não somente a concretização (técnica e tecnologia) de conhecimentos, mas sobretudo o valor das relações (parentesco, afetivo) como assinala o autor.

Referências

ACEVEDO-MARIN, Rosa E. *Julgados da terra: cadeias de apropriação e atores sociais em conflito na ilha de Colares*. Belém: Editora da UFPA, 2004.

ALENCAR, Edna F. Paisagens da memória: narrativa oral, paisagem e memória social no processo de construção da identidade. *Teoria & Pesquisa*, vol. XVI - nº 02 - jul/dez, p. 95-110, 2007.

APPADURAI, Arjun. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Tradução Agatha Bacelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. *Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, “faxinais e fundos de pasto: Terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PGSCA. UFAM, 2. ed., 2008.

BEZERRA, Marcia. “As moedas dos índios”: um estudo de caso sobre os significados do patrimônio arqueológico para os moradores da Vila de Joanes, Ilha de Marajó, Brasil. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum.* Belém, v. 6, n. 1, p. 57-70, jan.- abr. 2011.

BEZERRA, Marcia. “Sempre quando passa alguma coisa, deixa rastro”: um breve ensaio sobre patrimônio arqueológico e povos indígenas. *Revista de Arqueologia*, vol. 24, n.1, p. 74-85, 2012.

BRASIL. Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). *Plano de Manejo Participativo da Reserva Extrativista Mapuá – Fase I*. Breves (PA), 2009.

CASTAÑEDA, Quetzil E. The “Ethnographic turn” in archaeology: research positioning and reflexivity in ethnographic archaeologies. In: CASTAÑEDA, Quetzil.

- E.; MATTHEWS, Christopher N. (Eds.). *Ethnographic Archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices*. Plymouth: Altamira Press, p. 25-61, 2008.
- COSTA, Diogo M. Arqueologia patrimonial: o pensar do construir. *Revista Habitus*, Goiânia, v. 2, pp. 333-360, 2004.
- CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. Tradução Luciano Vieira Machado. 4. ed. São Paulo: Estação Liberdade. Unesp, 2006.
- DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis: Vozes, 1981.
- DIEGUES, Antônio Carlos S. *O Mito moderno da natureza intocada*. 3. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 2001.
- FOUCAULT, Michael. *A arqueologia do saber*. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitari, 2014.
- GALO, Antônio G. *Depoimento*. Entrevista concedida à autora, Eliane Miranda Costa, realizada na Comunidade Bom Jesus, município de Breves, em 28 de maio de 2015.
- GOMES, Raimundo Ney da C. e LOPES, Rhuan Carlos dos S. Cacareco de Índio e artefato arqueológico: conversas entre arqueólogos e a família Souza no Sítio Cedro, Santarém, Pará. *Revista de Arqueologia Pública*. Campinas, vol. 5, n. 1, p. 20-31, 2012.
- GONÇALVES, José Reginaldo S. O Patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina e CHAGAS, Mário. *Memória e Patrimônio: ensaios Contemporâneos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009.
- GNECCO, Cristobal e AYALA, Patricia R. (Eds.). *Indigenous peoples and archaeology in Latin America*. Left Coast Press, 2011.
- HAMILAKIS, Yannis. *Arqueología y los sentidos: Experiencia, memoria y afecto*. Madri: JAS Arqueología Editorial, 2015.
- HODDER, Ian. *Interpretación en arqueología: Corrientes Actuales*. Barcelona: Crítica, 1994.
- HOBSBAWM, Eric. Introdução: A invenção das tradições. In: HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- HOLTRE, Cornelius. *Archaeology is a brand!: The meaning of archaeology in contemporary popular culture*. Oxford: Archaeopress, 2007.
- INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, ano 18, n. 37, pp. 25-44, 2012.
- JORGE, Vitor O. *Arqueologia, patrimônio e cultura*, Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 2000.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.
- LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Série Antropologia*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2002.
- MACHADO, Juliana S. Dos artefatos às aldeias: os vestígios arqueológicos no entendimento das formas de organização social da Amazônia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 49, n. 2. 2006.
- MACHADO, Juliana S. *Lugares de gente: mulheres, plantas e rede de trocas no delta Amazônico*. 350 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacio-

nal, Rio de Janeiro, 2011.

MARTINS, Cristiane P.; SCHAAN, Denise P. e SILVA, Wagner Fernando da V. Arqueologia do Marajó das Florestas: fragmentos de um desafio. In: SCHAAN, Denise P.; MARTINS, Cristiane P. (Org.). *Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara*. 1. ed. Belém: Gknoronha, 2010.

MARTINS, Paulo H. A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 73, p. 45-66, 2005.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEGGERS, Betty J. *Amazônia: a ilusão de um paraíso*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1987.

NEVES, Eduardo Góes. O velho e o novo na arqueologia amazônica. *Revista USP*, n.44, dezembro/fevereiro, p. 86-111, 1999-2000.

NORA, Pierre. Entre história e memória – a problemática dos lugares. In: *Projeto História 10*, PUC-SP, p. 7-28, 1993. Disponível em: < www.pucsp.br/projetohistorial/downloads/revista/PHistoria10.pdf>. Acesso em 18 de fev. de 2013.

PENA, Rui. *História de Gurupá: arqueologia revela a riqueza histórica de Gurupá*, 2016. Disponível em: <<http://www.gurupa.pa.gov.br/node/39>>. Acesso em 20 Out.2016.

ROOSEVELT, Anna C. Arqueologia Amazônica. In: Cunha, M. C. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

SANTOS, Milton. *Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico-informacional*. São Paulo: Edusp, 2008.

SARRAF-PACHECO, Agenor. *En el corazón de la Amazonia: identidade, saberes e religiosidade no regime das águas*. 354 f. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-graduação em História Social, Pontifícia Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

SARRAF-PACHECO, Agenor e SILVA, Jaddson Luiz S. Representações e interculturalidades em patrimônios marajoaras. *Museologia e Patrimônio. Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio*. Unirio MAST, vol. 8, no 1, 2015.

SCHAAN, Denise Pahl. *Cultura Marajoara*. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2009.

TRIGGER, Bruce. *História do pensamento arqueológico*. São Paulo: Odysseus, 2004.

VELTHEM, Lucia Hussak V. Farinha, casas de farinha e objetos familiares em Cruzeiro do Sul (Acre). *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, v. 50 nº 2, 2007.

VIANNA, Lucila Pinsard. *De invisíveis a protagonistas: populações tradicionais e unidades de conservação*. Rio de Janeiro: AnnaBlume, FAPESP, 2008.

